PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE LA ENSEÑANZA CRISTIANA EN LA *DIVINA COMEDIA*: LA RECEPCIÓN DE TOMÁS DE AQUINO EN LA OBRA DE DANTE

MARIANO BÁRTOLI
Universitat Abat Oliba CEU, Ceu Universities

RESUMEN: «Tu duca, tu signore, e tu maestro». Con estas palabras se inicia una relación educativa entre Virgilio y Dante que manifiesta de manera concreta una visión sobre el maestro de permanente validez y actualidad. El viaje de Dante permite descubrir en la *Divina Comedia* la existencia de unos principios universales que fundamentan la acción del maestro. No obstante, dichos principios no son del todo originales, sino que permiten evidenciar la influencia que Tomás de Aquino ha ejercido en Dante. El Aquinate no solo es mencionado en el Paraíso en los cantos X al XIV, sino que los principios pedagógicos tomistas, especialmente los contenidos en la *Suma de Teología*, informan la relación concreta entre los dos poetas. En este estudio intentaremos explicitar la visión del maestro propuesta por Dante, a la vez que se buscará mostrar que Tomás de Aquino es la fuente principal de la que Dante se nutre para labrar esa específica relación entre maestro y discípulo.

PALABRAS CLAVE: Tomás de Aquino; maestro; Dante Alighieri; providencia; enseñanza; educación; *Divina Comedia.*

Fundamental principles of Christian teaching in the Divine Comedia*: The reception of Thomas Aquinas in Dante's work*

ABSTRACT: «Tu duca, tu signore, e tu maestro». These words begin an educational relationship between Virgil and Dante that concretely manifests a vision of the teacher of permanent validity and relevance. Dante's journey allows us to discover in the *Divina Comedia* the existence of universal principles on which the teacher's action is based. However, these principles are not entirely original, but they also reveal the influence that Thomas Aquinas has exerted on Dante. Aquinas is not only mentioned in Paradise in cantos X to XIV, but Thomistic pedagogical principles, especially those contained in the Summa Theologiae, inform the concrete relationship between the two poets. In this study we will try to make explicit the vision of the master proposed by Dante, while seeking to show that Thomas Aquinas is the main source from which Dante draws in order to forge this specific relationship between master and disciple.

KEY WORDS: Thomas Aquinas; Theacher; Dante Alighieri; Providence; Theaching; Education; *Divina Comedia*.

«Necesitamos maestros que lo sean realmente»[1]. Con esta exhortación, el Papa Benedicto XVI pone de manifiesto la crisis que vive el ámbito educativo en la actualidad. Una crisis denunciada por sociólogos, filósofos, maestros, y que él mismo calificará de «emergencia educativa». Mucho se requiere en la actualidad de maestros que lo sean realmente, que no solo lo sean en apariencia y de nombre, sino que, sostenidos en su vocación personal, se decidan a transmitir a sus alumnos no solo aquello que ellos han contemplado, sino también

[1] Benedicto XVI, *Discurso en la Inauguración de los trabajos de la Asamblea Diocesana de Roma*: «*Jesús es el Señor*», 11 de junio de 2007.

© PENSAMIENTO, ISSN 0031-4749
doi: 10.14422/pen.v79.i305.y2023.005

que sean capaces de comunicar su propia vida en orden a procurarles el bien que anhelan sus corazones.

Movidos por el deseo de profundizar en lo que significa verdaderamente ser maestro es que hemos querido fijar nuestra atención sobre la acción pedagógica que realiza Virgilio en la *Divina Comedia* de Dante Alighieri para ver allí, por una parte, los rasgos propios de un maestro verdadero que sea motivo de ejemplo e inspiración para las generaciones actuales; pero, por otra parte, para determinar si lo que se aprecia en esa relación maestro-discípulo obedece a una idea propia de Dante o, por el contrario, debe su influencia al pensamiento pedagógico de Tomás de Aquino, Doctor Común de la Iglesia y contemporáneo del poeta florentino.

Para realizarlo intentaremos, en primer lugar, confirmar que Tomás de Aquino ha influido directa o indirectamente en el pensamiento de Dante; en segundo lugar, describiremos la relación entre Virgilio y Dante para apreciar la idea que el autor de la *Divina Comedia* tiene acerca del maestro; seguidamente veremos lo que nos enseña Tomás de Aquino sobre la acción de enseñar; para finalmente ver si existen razones que nos permitan concluir si la idea del maestro que aparece en la *Divina Comedia* es o no recibida del teólogo de Aquino.

1. Influencia de Tomás de Aquino en el pensamiento de Dante

A fin de responder la cuestión que nos planteamos acerca de la posible recepción de la doctrina de Santo Tomás sobre el maestro en la obra de Dante, conviene, primeramente, hacer manifiesta la influencia que el Angélico ejerció sobre el poeta florentino.

1.1. Dante y su recepción de la Escolástica

Dante, si bien es un autor que anuncia los tiempos modernos, un autor que de alguna manera está entre el mundo medieval y el mundo moderno es, sin embargo, un escolástico, un autor enormemente influenciado por el pensamiento de la denominada Escolástica. Como señala Gebhart, citado por Sambataro, a quién seguimos en este apartado, Dante «es en realidad, a principios del siglo XIV, la expresión exacta de la Escolástica italiana»[2]. Cuando mueren Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura, Dante tiene 8 años, por lo que las escuelas conventuales a las que asistió en sus años de formación académica no diferían de lo que eran las escuelas de aquellos magníficos doctores escolásticos. Tanto Tomás de Aquino como Dante participaron de la formación de la «*dominica schola*», aunque más tarde el autor de la *Divina Comedia* se pasó

[2] Sambataro Cevey, P., «Dante y la Escolástica», en: *Revista Chilena de Estudios Medievales*, Nº 20, 2021, p. 22

a la «*schola franciscana*»[3]. En estas escuelas, por supuesto, lo que se enseñaba era la Escolástica, con su particular conceptualización lógica y su vocabulario propio, que Dante da muestras sobradas de conocer. Él mismo nos recuerda en el Canto X del Paraíso que la escuela de Francisco y la de Domingo,

El estudioso suizo Imbach, citado por Sambataro, afirma que Dante muestra un conocimiento profundo del método escolástico y no solo del método, sino del contenido de las más diversas disciplinas que cultivaba la Escolástica[4]. Su formación en París en teología y filosofía le posibilitó adentrarse con cierta profundidad en el espíritu y el corazón del pensamiento escolástico. Por eso, bien se puede afirmar con Witte que fueron los escolásticos los verdaderos maestros de Dante[5]. La influencia del pensamiento escolástico en la obra y el pensamiento de Dante no se puede negar.

1.2. La presencia de Santo Tomás en el pensamiento de Dante

Pese a que se puede establecer la influencia escolástica en Dante, sin embargo, no basta para probar el hecho de que reciba, en particular, la influencia del pensamiento de Tomás de Aquino, aunque este sea el mayor de los escolásticos. Conocido es el caso de Bruno Nardi que no solo se resiste a sostener esta influencia, sino que rechazó abiertamente el tomismo[6]. Nardi sostenía que la *Divina Comedia* era fruto de una visión de Dante, más concretamente, afirmaba, según señala Corbett, que creía que «Dante habló como un profeta divinamente inspirado y consideró su poema no como una ficción literaria sino como una visión mística»[7]. Es necesario, por tanto, dejar claramente asentado el tomismo o si se quiere, la influencia tomista de Dante, que no obstante los rechazos de Nardi, parece evidenciarse por las siguientes razones:

En primerísimo lugar por los elogios que hace Dante a Santo Tomás en la *Divina Comedia*, así como por la gran presencia que tiene el Doctor Común de la Iglesia en dicha obra. Dante encuentra a Tomás de Aquino en el canto X del Paraíso, momento en el que, guiado por Beatriz, sube al cielo del Sol, cuyas almas se distinguen por su extraordinaria luminosidad. «¡Qué luminosas debían ser las almas que se encontraban dentro del Sol, puesto que se distinguían por una mayor luminosidad!»[8]. Estas almas se disponen alrededor de Dante y de

---

[3] *Ibid*., p.23.

[4] *Ibid.*, p.24.

[5] *Ibid.*, p. 24.

[6] Nardi, B., «Dante Profeta», en: Nardi, B. *Dante e la cultura medievale: Nuovi saggi di filosofia dantesca*, Laterza, Bari, 1942, pp. 258-334.

[7] «*Dante believed that he was shown in vision Hell, Purgatory, and Paradise, as they truly are in reality. Nardi claimed, in other words, that Dante spoke as a divinely inspired prophet, and considered his poem not a literary fiction but the report of a true mystical visión*» (Corbett, Interpreting Dante's Commedia: Competing Approaches" *Bibliotheca Dantesca: Journal of Dante Studies*: Vol. 4, Article 1, 2021, p.4.

[8] *Quant'esser convenia da sé lucente quel ch'era dentro al sol dov'io entra'mi, non per color, ma per lume parvente* (*Paraíso*, Canto X, vv. 40-42). Las citas de la *Divina Comedia* de

Beatriz como una corona y expresan su alegría y su gozo con bailes y danzas. El alma que guía la primera corona le manifiesta a Dante la intención de satisfacer cualquier petición que este tenga: «Tú quieres saber de qué flores se compone esta guirnalda que gira en torno de la hermosa Dama que te da ánimos para subir al cielo. Yo fui uno de los corderos del rebaño que condujo Domingo... Este que está el más próximo a mi derecha, fue mi maestro y mi hermano: es Alberto de Colonia, y yo, Tomás de Aquino»[9]. En efecto, se trata de Tomás de Aquino, quien le indica una a una las otras diez almas que forman la guirnalda.

En el canto XI, Tomás de Aquino pronuncia un precioso elogio de San Francisco, que a la vez es un elogio a Santo Domingo, ya que de ese modo queda manifiesto que las dos órdenes mendicantes, franciscana y dominica, de cuya enseñanza fue partícipe el mismo Dante, persiguen un mismo fin. «Hablaré de solo uno: pues elogiando a cualquiera de ellos indistintamente se habla de los dos, porque sus obras tendieron a un mismo fin»[10]. Ese fin, desde luego, es la Gloria de Dios y de la Iglesia. Tanto uno como otro han aportado significativamente al bien del mundo y de la Iglesia.

Santo Tomás vuelve a tomar la palabra y cobrar protagonismo en el canto XIII. Al considerarlo el más grande de los teólogos, el poeta le confía la tarea de enfrentarse a uno de los problemas más arduos de la teología, a saber: el de la sabiduría de Adán, de Cristo y de Salomón[11]. Y para que se aprecie la dignidad de Tomás de Aquino, no solo como el representante de la ciencia teórica, sino también por su descenso oportuno al mundo de lo práctico, Dante hace que sea el Doctor Angélico el que concluya el discurso con una enseñanza de tipo práctico sobre el daño que causan los juicios precipitados y, por ende, la necesidad de ejercer la prudencia. De este modo, ~~Tomás es presentado como un maestro que comunica a otros lo que él ha contemplado, siendo modelo no solo de la ciencia teórica, sino también, modelo de la ciencia práctica~~.

Este elogio a Tomás de Aquino, este papel en cierto modo central que le otorga Dante a la presencia del Angélico, si bien no es suficiente para afirmar la influencia que tiene en su pensamiento, sí que nos permite intuir que ha marcado la formación filosófica y teológica del propio Dante. Sin embargo, la presencia de Tomás de Aquino en la *Divina Comedia* es más profunda que el hecho de que aparezca nombrado y exaltado en el poema. Y esto, porque como de modo unánime varios filósofos tomistas y no tomistas afirman: Dante fue un discípulo, un destacado alumno de Santo Tomás[12].

Dante Alighieri corresponden a la traducción de González Ruiz en *Obras Completas de Dante Alighieri*, BAC, Madrid, 2002.

[9] *Tu vuo' saper di quai piante s'infiora questa ghirlanda che 'ntorno vagheggia la bella donna ch'al ciel t'avvalora. Io fui de li agni de la santa greggia che Domenico mena per cammino u' ben s'impingua se non si vaneggia. Questi che m'è a destra più vicino, frate e maestro fummi, ed esso Alberto è di Cologna, e io Thomas d'Aquino* (*Paraíso*, Canto X, vv. 91-99).

[10] *De l'un dirò, però che d'amendue si dice l'un pregiando, qual ch'om prende, perch'ad un fine fur l'opere sue* (*Paraíso*, Canto XI, vv. 40-42).

[11] Cfr. *Paraíso*, Canto XIII.

[12] Cfr. Gilson, E., *Dante y la Filosofía*, 2ª edición, Eunsa, Pamplona, 1986, p. 108.

En efecto, si bien como dijimos, Dante no conoció a Tomás de Aquino ni fue su discípulo, sí que puede afirmarse una cierta enseñanza indirecta, en tanto sabemos que Dante realizó una estancia prolongada con los dominicos de Santa María Novella, donde conoce los textos de la escolástica bajo la orientación de fray Remigio de Girolami, quien sí que había sido discípulo de Tomás de Aquino en París. Es razonable pensar que la lectura de Santo Tomás y el estudio de sus textos viene de este maestro dominico. Según la investigación de Schneid, a través de la *schola* del P. Girolami, Dante es un fiel alumno del Aquinate. Como bien señala Sambataro:

> Cabe pensar que ya desde el primer contacto con la obra del Aquinate, Dante leyera a Santo Tomás con la inteligencia del artista, es decir, no solo captando en profundidad fina y acertadamente la letra, sino también y al mismo tiempo, acompañando la justa comprensión de las tesis filosófico-teológicas del Aquinate con un vasto paisaje de visiones plásticas[13].

Si bien no hay certeza de que haya leído la *Suma de Teología*, sí que es reconocido que Tomás de Aquino consultó el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. Santo Tomás se refiere en esta obra al Infierno, el Purgatorio y el Paraíso, dando razones por las cuales a cada estado de los pecadores debe corresponder un lugar, así también se refiere a la situación particular de las almas separadas en espera de la reunión con los cuerpos, a los diversos méritos de éstas, al descenso de Cristo al Limbo y el infierno, y en varias oraciones, aborda también el interesante tema de la *poena sensibilis* tanto de los condenados como de los que purgan. Desde luego que las obras del Aquinate han sido una fuente de inspiración inagotable desde la que el poeta construye su propia visión. Toda la *Divina Comedia* está estructurada en torno a jerarquías que se equiparan exactamente con las que hallamos en la teología del Doctor Angélico. De allí que sea posible afirmar con Josep M. de Sagarra, «que Dante lo conocía a fondo»[14].

En esta misma línea, se reconoce la positividad de la influencia del Aquinte en los fundamentos antropológicos que se aprecian en la *Divina Comedia*, como lo relacionado al cuerpo y su unión sustancial con el alma y su particular manera de manifestarse en el cuerpo de los condenados, especialmente. También en relación con la creación y su manera de manifestar la sabiduría y la bondad divinas. En síntesis, la deuda que el poeta tiene con el santo dominico enseña Marco Di Matteo:

> Es especialmente evidente en *El Convivio*, donde se refiere al Aquinate como «el buen fraile Tomás», y son frecuentes las menciones a la *Suma contra gentiles* y al *Comentario a la Ética de Aristóteles*. Dante cita al Aquinate también en un pasaje de *De monarchia*, en la que trata de la naturaleza y la fuerza demostrativa del milagro[15].

---

13 Sambataro Cevey, P., *Op. Cit*., p. 25.

14 «*Dante el coneixia a fons*» (De Sagarra, J. M., *Traducción y comentarios de la Divina Comedia de Dante Alighier*i, Tomo II, Ediciones 62, Barcelona, 1986, p.362.

15 Di Matteo, M., «Dante, il realista cristiano», en: *Il timone*, nº 240, marzo 2021, p. 105.

Pero si se trata de reconocer y afirmar el tomismo de Dante, desde luego es necesario hacer la referencia a la conocida polémica entre el Padre Mandonnet[16] y el filósofo Etienne Gilson. El primero sostenía que la *Divina Comedia* era una obra tomista. Así lo narra el mismo Gilson: «Las acrobacias interpretativas de Mandonnet no tenían otra intención que demostrar el carácter profundamente tomista de la teología de Dante»[17]. Los esfuerzos que realiza Mandonnet dicen relación con el simbolismo que hay en la *Divina Comedia* y que, según él sostiene, tendrían su fundamento en la teología del Aquinate. Sin embargo, Gilson refuta tal afirmación, pero no para negar la influencia del tomismo en el poema de Dante, sino para sostener que solo tiene elementos tomistas, pero no está toda pensada según el pensamiento del Doctor Angélico. El tomismo, según este autor, no fue tan integral en la obra del poeta italiano, ni tan capital como quiere hacer ver Mandonnet[18]. Dante ha integrado, según afirma, «la teolgoía tomista en la *Divina Comedia*, pero no podemos sostener que haya integrado la *Divina Comedia* en la teología tomista»[19]. Lo que nos interesa de esta polémica no son, desde luego, sus pormenores, sino constatar como la presencia de Santo Tomás en el pensamiento de Dante es manifiesta.

Corrobora esta influencia del Aquinate en Dante, nada menos que Gentile, un filósofo hegeliano, que poco tiene de tomista, pero reconoce con naturalidad que la magna obra de Dante es «escolástica, europea, católica, cristiana y además tomista»[20]. Y también refiriéndose a Dante dice que «dentro de la escolástica nació un poeta que fue esencialmente tomista»[21]. De esta manera, podemos concluir este apartado con las palabras de Gilson quien señala que «para quien mira las cosas tal como se presentan ante los ojos de cualquier lector de la *Divina Comedia*, Santo Tomás y su teología ocupan allí un lugar de honor»[22].

La pregunta que corresponde hacernos a continuación es si esa influencia probada en el pensamiento teológico puede darse también en la visión que tiene Dante sobre el maestro. A esto nos abocaremos en los dos siguientes apartados.

2. La relación educativa entre Virgilio y Dante como expresión de la idea del maestro

Una vez que se ha visto la influencia de Tomás de Aquino en Dante, lo que corresponde es analizar si dicha influencia se da de modo particular en la visión

[16] «Por eso se hace necesario abordar de una vez por todas, de frente y por sí misma, la demostración del tomismo de Dante que en numerosas ocasiones propuso el P. Mandonnet» (Gilson, E. *Op. Cit*., p. 208).

[17] *Ibid*., p.211.

[18] Cfr. Gilson, E. *Op. Cit*., p. 215.

[19] *Ibid*., p. 219.

[20] Sambataro Cevey, P. *Op. Cit.,* p. 30.

[21] *Ibid.,* p.30.

[22] Gilson, E. *Op Cit*., p. 219.

que tiene el poeta florentino sobre el maestro. Para lo cual es necesario estudiar con cierto detenimiento la idea que tiene Dante sobre el maestro en la *Divina Comedia*, lo que nos aparecerá en el estudio de la relación educativa entre Virgilio y el propio Dante que aparece en la obra, una obra que bien podemos decir es claramente educativa, como lo hemos señalado. Esto es algo que debe tenerse en cuenta, porque toda ella nos habla de la visión que tiene Dante de la acción del maestro. Y es que Dante a través de su *Divina Comedia* nos enseña.

Dante es nuestro maestro. Sin duda, Dante nos enseña. Aunque, desde luego, la primera pregunta sería: ¿qué es lo que nos enseña? La respuesta no es otra que aquello mismo que todo alumno que se sienta en un aula quiere saber: de qué va la vida, cuál es su sentido último. En efecto, cuando un discípulo se dispone a recibir la clase de matemáticas o de filosofía o incluso de gramática, lo que en el fondo quiere saber es de qué va la vida, cuál es el sentido de aquello que llamamos vivir, ya que solo esa respuesta es la que le permitirá entender en serio cuál es el sentido que tiene ese conocimiento particular en su propia vida. Claro que en el aula se dispone y debe aprender aquello que el maestro le enseña acerca de las matemáticas o de filosofía o de gramática, pero lo que reclama últimamente es saber en qué consiste vivir como hombre, vivir en plenitud una vida humana. Y eso es lo que nos enseña Dante, igual que todo maestro que merezca el nombre de tal.

Como todo maestro, Dante no enseña directamente el sentido de la vida, sino que lo hace a través de lo que enseña. El maestro que entra en el aula entra propiamente a enseñar matemáticas o gramática o filosofía, pero será a través de esos conocimientos que transmita algo más: el sentido de la vida. Lo propio del poeta florentino es que él nos muestra el sentido de la vida a través de la poesía. Dante, en efecto, como poeta que es, hace poesía y muy buena, pero además del gozo que experimentamos al leerla, Dante nos dice mucho más, nos está intentando descubrir el corazón humano, intenta que nos conozcamos más a nosotros mismos; por lo que, si Dante es nuestro maestro, también hay que decir que nosotros somos suyos, somos sus discípulos. Y entonces pasa algo que bien podríamos llamar «metaliteratura» o «metaenseñanza», esto es, que Dante a través de su obra nos enseña y nos muestra la belleza del hacer poético, nos enseña el sentido de la vida humana, pero además, y esto es lo que intentamos saber en esta investigación, Dante nos enseña en qué consiste la enseñanza, nos enseña la importancia del maestro en la vida humana y lo hace a través de la relación entre maestro y discípulo que encarnan Virgilio y Dante en la *Divina Comedia*.

Para lo cual conviene destacar, en primer lugar, que para comprender más profundamente este poema sacro es conveniente analizarlo en su conjunto, en su totalidad, porque responde a un orden muy preciso, que desde luego no es solo el orden que dice relación con la estructura, con ese número 3 que parece ordenarlo todo: 3 partes, 33 cantos, escritos en tercetos encadenados, y con todo el orden jerárquico entre los vicios y las virtudes, etc. No nos referimos a ese orden, sino a un orden superior, a un orden que se explica desde el fin, porque como el mismo Dante lo sostiene en su obra *De Monarchia*:

> Como en las obras de arte el principio y causa de todo es el último fin, que mueve en primer lugar al agente, es razonable que toda la razón de aquellas cosas que están ordenadas al fin deba tomarse de este mismo fin[23].

En efecto, el fin es el principio ordenador y que da razón de toda la realidad. Este principio articulador, de evidente influencia escolástica y tomista, está presente a lo largo de toda la *Divina Comedia*[24], pero de modo especial al comienzo del Paraíso, cuando se anuncia que es la Gloria de Dios el fin que mueve todo el universo: «La Gloria de Aquel que todo lo mueve, por el universo penetra y resplandece, en unas partes más y menos en otras»[25]. Pero, dicho principio ordenador, aún está presente de modo más especial, precisamente, al fin de todo el poema: «Pero ya eran movidos mis deseos y mi voluntad, como rueda cuyas partes giran todas igualmente, por el Amor que mueve el Sol y las demás estrellas»[26].

Este es el principio que fundamenta y permite entender, no solo la *Divina Comedia*, sino toda la realidad. Dios, sumo Bien, Amor infinito, mueve todo el universo, lo conduce a su fin que es Él mismo. Es muy significativo que Dante utilice aquí la expresión «mover» y no expresiones como «crear», «producir», «hacer», todas perfectamente posibles en este contexto. La expresión usada tiene la particularidad que evidencia, no solo la raíz aristotélica de la concepción que el poeta tiene de la realidad, en tanto el Acto puro es motor inmóvil de todo lo que existe, sino la influencia también tomista que le permite entender a Dante que, como enseñaba Tomás de Aquino, el orden de la providencia se entiende desde la moción que realiza Dios sobre las creaturas. En esta moción de Dios, desde luego, al modo aristotélico, Dios mueve como agente, pero se aprecia más claramente que Dante quiere exaltar más la moción de Dios que mueve como fin, con lo que resalta más la influencia tomista.

En tanto que Dios es Amor, es ese Amor la razón por la que todo existe, por la que todo sale de Dios. El amor es la fuente, el principio, de toda la realidad. Porque Dios es Amor, nosotros existimos, hemos sido sacados de la nada como causa eficiente por Dios. Sin embargo, Dios comunica el ser para manifestar su amor, su infinita bondad. Pero es Él mismo, como bondad infinita, el que mueve todo hacia sí. El bien es difusivo de sí, enseña Tomás de Aqiuno, lo cual no solo supone que cause como eficiente el ser y el bien en la realidad, sino que se comunica atrayendo hacia sí, como fin de toda la realidad. Por eso, la realidad tiene una inclinación hacia Dios mismo. Así lo expresa Juan Pablo II en el número 11 de la encíclica *Familiaris Consortio* cuando señala:

---

[23] Dante Alighieri, *De Monarchia*, I, n. 4.

[24] Cfr. Miró y Comas, A., «La poética de Dante Alighieri», en: *Revista Chilena de Estudios Medievales*, nº 21, 2022, pp. 68-83.

[25] *La gloria di colui che tutto move per l'universo penetra, e risplende in una parte più e meno altrove* (*Paraíso*, Canto I, vv. 1-3).

[26] *Ma già volgeva il mio disio e 'l velle, sì come rota ch'igualmente è mossa, l'amor che move il sole e l'altre stelle* (*Paraíso*, Canto XXXIII, vv. 143-145).

> Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen y conservándola continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión. El amor es por tanto la vocación fundamental e innata de todo ser humano[27].

Dios es el Bien que se da a sí mismo haciendo partícipe a las creaturas de su amor. El ser humano lleva inscrito un amor radical que le inclina a volver a Dios, a buscar a Dios con todo su corazón. Existe en el hombre, como participación del Amor de Dios, una sed de Dios, un deseo de Dios, que le mueve a unirse plenamente con él. De este deseo que hay inscrito en el corazón del hombre, surge el juego de palabras que usa Dante al final del poema y al que nos refiere Nembrini: «Estrellas en latín se dice *sidera*, que es la raíz de la palabra *desiderium*, deseo, la palabra clave de toda la *Divina Comedia*»[28], palabra que además está en el final de cada canto de la obra. Este deseo que está en la naturaleza humana es un deseo de lo trascendente, de lo que está más allá, en definitiva, un deseo de Dios, de conocer la verdad que es Dios mismo. Por eso, en este verso último de la *Divina Comedia*, «El Amor que mueve el Sol y las demás estrellas», se condensa, a mi juicio, el orden del universo: Todo sale de Dios y todo retorna, vuelve a Dios. Mueve como causa eficiente, pero mueve también, en tanto que Bien infinito, conduce con su mano providente todo hacia sí, como causa final. Dios es principio y fin de todo lo creado. Alfa y Omega. Esta es la lógica de la *Divina Comedia*, y primer aspecto a tener en cuenta.

Una lógica, un orden, que puede encontrarse en varias obras de Tomás de Aquino, empezando por el *Comentario a las Sentencias*, desde luego, pero también al orden de la *Suma Teológica*: es lo que suele llamarse «exitus-reditus»[29]. Esto es salida y regreso. Dios ha creado al hombre para que pueda gozar de la beatitud, de la visión de Dios mismo, de la felicidad verdadera, para lo cual, el hombre, que posee un deseo, un anhelo en su corazón de su principio, debe libremente volver a su creador, encontrarse con el sumo Bien.

Es en este contexto descrito se nos aparece claramente que el viaje que realiza Dante a lo largo de todo el poema es un viaje de regreso, de vuelta a su Creador. Ha sido creado por Dios, proviene de Dios, como todo hombre, pero ahora es tiempo de regresar, de volver a la casa del Padre, en virtud de ese deseo natural que tiene de alcanzar la plenitud en la visión y contemplación de Dios mismo. «Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, el único Dios verdadero»[30]. Solo a la luz de esta visión de conjunto es que todos los elementos particulares y, desde luego, la misma relación entre Virgilio y Dante que pretendemos estudiar, nos aparecerá más claramente y cobrará el sentido que el autor pretende darle.

---

27 Juan Pablo II, *Familiaris Consortio*, n. 11, 1994.

28 Nembrini, F., *Dante, poeta del deseo. Infierno*. Encuentro, Madrid, 2017, p.156.

29 Cfr. Torrel, J. P., *Iniciación a Tomás de Aquino: Su persona y su obra*, Eunsa, Pamplona, 2002, p. 62.

30 Jn. 17, 3.

Dicho viaje de regreso, como es sabido, comienza en esa selva oscura: «A mitad del camino de nuestra vida me encontré en una selva oscura por haberme apartado del camino recto»[31]. Desde luego es esta la situación en la que se encuentra Dante porque dice expresamente «me he apartado», pero es también como explica Stefano Abbate, la condición de todo hombre[32], porque el autor florentino utiliza la primera persona del plural: «nuestra vida», la vida de todos y cada uno. Dante nos implica a cada uno y nos quiere enseñar aquello que se esconde en el fondo de todo corazón humano. Y lo que hay allí es que el hombre está ciego, está en una cierta oscuridad porque no es él la luz, sino que es un necesitado de luz, de una luz que le ayude a ver por sí mismo.

No obstante, según sigue el poema, se aprecia que pese a la oscuridad que marca el inicio, algo puede Dante vislumbrar de la luz. Es una oscuridad que no es total, porque al final de una colina ve unos rayos de sol, unos rayos, como dice él mismo: «del planeta que es guía fiel por todos los senderos»[33]. Evidentemente, es el sol el que no solo ilumina un aspecto de la propia vida humana, sino todos los senderos. Hay en el ser humano una participación de ese sol que permite orientarse, moverse hacia la meta sin la cual toda ayuda sería igualmente infructuosa. Pese a la selva oscura, por eso, se logra ver que hay un sentido último, una luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, y esos rayos le reconfortan el ánimo y emprende el camino.

No obstante, esa luz no es suficiente. Es necesaria, pero no basta porque cuando se inicia el camino comienzan los obstáculos. En ese viaje de vuelta que emprende todo ser humano hay diversas dificultades que hacen arduo el camino y, por momentos, imposible de atravesarlo solo. Se le aparecen a Dante tres fieras que, precisamente, le hacen volver a considerar la incapacidad de avanzar solo, se da cuenta que solo no puede.

En primer lugar, se la presenta un pantera que le impide avanzar. Como señala Abbate a quien seguimos en esta descripción, la *lonza* es símbolo de la lujuria, la cual impide avanzar en el camino de la propia plenitud. Será el recuerdo del sol de primavera, de esa luz que guía sus pasos, lo que le devuelve algo de esperanza. Sin la vista puesta en el fin la lujuria puede terminar encerrando al ser humano dentro de sí mismo y apartarlo del camino de la vida verdadera. Fortalecido en la esperanza, sigue avanzando, pero otra fiera se le aparece. Esta vez es un león, símbolo de la sed de poder y autorrealización que conduce al uso de la fuerza y al avasallamiento de los demás. Y junto con el león una loba, tan delgada como voraz que es símbolo del orgullo y que le hace detener completamente y afirmar:

---

[31] *Nel mezzo del cammin di nostra vita mi ritrovai per una selva oscura ché la diritta via era smarrita* (*Infierno*, Canto I, vv. 1-3).

[32] ABBATE, S., «La restauración de lo humano y la insuficiencia pedagógica en la *Divina Comedia*», en: Kazmierczak, M. – Signes, M.T. (eds.), *Palabra y Educación: La reflexión de la práctica educativa a través de la palabra*, Academia del Hispanismo, Madrid, 2017, p. 115.

[33] *del pianeta che mena dritto altrui per ogne calle* (*Infierno*, Canto I, vv. 17-18).

> Y como aquel que se enriquece con alegría, al llegar la hora de perderlo todo, llora y se entristece con toda el alma, así me hizo sentirme aquella bestia implacable, que viniendo contra mí, poco a poco me empujaba hacia donde el sol no luce[34].

Estas bestias, representación del pecado y del mal, que ponen obstáculos al camino hacia la propia plenitud, hacia la realización del deseo de infinito que llevamos dentro, y que no solo deben ser entendidas como una realidad exterior, sino sobre todo interior al ser humano en tanto que posee una naturaleza herida, esas bestias, nos muestra Dante, intentan apartarle del camino verdadero y volverlo a la oscuridad. Es en este momento en el que se produce el encuentro con el poeta latino Virgilio.

Es en ese momento, como dice Dante: «mientras me deslizaba hacia el fondo oscuro, se me ofreció a los ojos alguien que, por el largo silencio que guardaba, parecía sin voz»[35]. Cuando, vuelto sobre sí mismo, ante la amenaza de las fieras, percibe la posibilidad de quedar sumido en una oscuridad suma y apartarse definitivamente de la posibilidad de realizar el camino hacia la propia plenitud es que reclama con todo su ser la ayuda de un otro. Por eso, allí, en esa situación tan concreta es que Dante, ante la aparición de Virgilio, pronuncia las primeras palabras que profiere a alguien en toda la *Divina Comedia*: *Miserere mei*. Ten piedad de mí[36].

Grito de Dante, pero también, grito de la misma naturaleza humana que se reconoce incapaz de salir por sí sola de la oscuridad. Y Dante nos dice que se le ofreció, se le ha donado, gratis, por pura gracia, un gran bien: el maestro. «¡Oh tú, honra y luz de poetas! Válgame las horas de largo estudio y el profundo amor que me hicieron disfrutar de tu obra. Tú eres mi maestro y autor»[37].

Y aquí es donde aparece lo realmente sorprendente y que además es lo que nos lleva a plantear la investigación misma acerca de la presencia de Tomás de Aquino en la obra del poeta florentino. Porque lo que se le ofrece a Dante no es un sacerdote reconocido por su santidad; ni es un padre o una madre especialmente admirados; tampoco es un médico experto en las artes de sanar, con todo el juego que eso podría dar en términos de la salud, de la salvación; no es, mucho menos, un político que pudiera tener el arte de conducir, de gobernar a otros a un bien universal y común; no es tampoco un monje contemplativo que le hablara de la vida interior, no es ninguno de esos posibles salvadores, sino que es un maestro.

---

[34] *E qual è quei che volontieri acquista, e giugne 'l tempo che perder lo face, che 'n tutt'i suoi pensier piange e s'attrista; tal mi fece la bestia sanza pace, che, venendomi 'ncontro, a poco a poco mi ripigneva là dove 'l sol tace* (*Infierno*, Canto I, vv. 55-60).

[35] *Mentre ch'i' rovinava in basso loco, dinanzi a li occhi mi si fu offerto chi per lungo silenzio parea fioco* (*Infierno*, Canto I, vv.61-63).

[36] *Infierno*, Canto I, v. 65.

[37] *O de li altri poeti onore e lume vagliami 'l lungo studio e 'l grande amore che m'ha fatto cercar lo tuo volume. Tu se' lo mio maestro e 'l mio autore* (*Infierno*, Canto I, vv. 82-85).

En efecto, en este orden de salida de Dios y vuelta a Dios, en este orden en el que Dios mueve todo hacia Sí mismo por Amor, a Dante se le ofrece un maestro como don, como aquel que le ha de sacar de la oscuridad y conducir hacia una cierta plenitud. Es un don, un ofrecimiento que de algún modo recuerda el momento de la creación de la mujer en el segundo capítulo del Génesis, en el que Dios luego de crear a Adán y ver que no es bueno que el hombre esté solo, crea para Adán una ayuda semejante que le saque de la soledad y se la presenta, se la ofrece a Adán como don. Esta sí que es una ayuda, esta sí que es carne de su carne y hueso de sus huesos. Es la mujer un regalo de Dios, en efecto, y lo es, como ahora Virgilio lo es para Dante: un don de Dios. Y así lo explica el mismo Virgilio: «Por tu bien, pienso y veo claramente que debes seguirme, yo seré tu guía y te sacaré de aquí para llevarte a un lugar eterno»[38].

Esta primera aproximación, aparentemente tan sucinta, tan sintética, en la que se describe la situación inicial de Dante y el encuentro con el poeta Virgilio, nos ofrece una enseñanza riquísima sobre la naturaleza de la acción del maestro que aparece en la *Divina Comedia*.

En primer lugar, lo que aparece claro es que el ser humano, por su propia condición necesita de una ayuda, necesita de una luz que le aparte de la oscuridad en la que se encuentra sumido. Con un deseo infinito de Dios y de Verdad, el ser humano se dispone a conseguirlo, pero requiere de alguien que «se apiade», que se ponga libremente a su servicio para conducirlo hacia dicha plenitud. De allí que, como afirma Abbate, «la relación entre Dante y Virgilio, entre discípulo y maestro, es una relación de salvación en la cual el alumno pasa de una situación de indigencia propia de su condición a una situación de reapropiación de sí que Dante no duda en llamar salvación»[39]. La empresa es ardua, por lo que, pese a que se dispone de una cierta esperanza, de una capacidad de ver el destino último, no es suficiente para conseguir realizar aquello que está como anhelo en el corazón del ser humano. Esto nos deja patente la insuficiencia de toda pretensión de concebir la acción de enseñar como autoenseñanza y autoeducación. La búsqueda de autonomía como principio primero de la enseñanza, tan preconizada por ciertas pedagogías contemporáneas[40], resulta contraria a lo propuesto por el poeta florentino en esta obra. Dante nos dice que lejos de ser el aprendizaje una actividad autónoma en la que se prescinde del maestro, por el contrario, es una realidad que no se consigue sino porque alguien conduce e ilumina el camino. El ser humano necesita de Otro y también de otro, de una ayuda adecuada para ser rescatado, para ser salvado.

En segundo lugar, el maestro aparece como alguien que se da, no por el bien de él mismo, ni por una circunstancia casual, sino por el bien del mismo discípulo y como una realidad necesaria y fundamental. No es Virgilio el que espera

---

[38] *Ond'io per lo tuo me' penso e discerno che tu mi segui, e io sarò tua guida, e trarrotti di qui per loco etterno* (*Infierno*, Canto I, vv. 112-114).

[39] Abbate, S. *Op. Cit*., p. 114.

[40] Cfr. Enkvist, I., *La educación en peligro*, Eunsa, Pamplona, 2010. Ver también: Enkvist, I., *Educación. Guía para perplejos*. Encuentro, Madrid, 2014.

un bien de Dante, sino que es por el bien de Dante que se le ha dado este don. A partir de este encuentro, todo en la acción de Virgilio se comienza a revelar como una conducción desinteresada en la que el maestro pone la vida al servicio de su discípulo para que este pueda conocer la realidad que se le presenta. Virgilio realiza el camino con Dante, no tiene una situación privilegiada y externa, sino que desde que unen sus vidas, Virgilio es un don para Dante, vive para él, dedicado a brindarle una luz, permitiéndole ver lo que por sí mismo no habría podido ver. Porque eso hace el que enseña, muestra algo para que otro lo vea por sí mismo. Así lo explicaba Tomás de Aquino recurriendo a una definición etimológica del término «enseñar»:

> El que enseña es semejante al que mueve el dedo para mostrar algo; de ahí que así como el hombre puede exteriormente mover el dedo para mostrar algo (…) puede proferir exteriormente palabras, que son signos de la verdad[41].

Esto es lo que hace Virgilio: mostrar a través de signos y palabras lo que él ya había conocido, de modo que Dante pueda ver y ordenarse desde sí mismo a conocer y apreciar lo que se le muestra y utilizándolo para su propia vida.

En tercer lugar, el maestro en la *Divina Comedia* nos aparece como aquel que conduce a una plenitud, que busca la perfección de aquello que es propio de lo humano. No es cualquier bien para el discípulo, sino aquel que le ayuda a ordenarse a una plenitud vital. Virgilio no le conducirá con su acción hacia sí mismo, ni a su locuacidad, claramente reconocida, ni le hará dependiente de él para que le pregunte y aprecie todo lo que sabe, que es mucho, sino que la razón del don del maestro, la razón por la que vive para su discípulo y es un bien para él es que le «conducirá a lo eterno»[42]. Que es como si dijera: No soy yo el fin del camino, no soy yo la Luz, sino que te conduciré hacia a ella contando con que tú me sigas. Lo cual desde luego supone una renuncia, un sacrificio, un esfuerzo que posibilite vencer a aquellas primeras fieras del comienzo que de algún modo siempre siguen acechando al corazón humano. El maestro conduce hacia la posesión de la verdad última, pero no se da ese conocimiento último sin una disposición de alcanzar y conseguir, por parte del discípulo, una cierta perfección moral.

Finalmente, pero no menos importante, el maestro junto con aparecer como aquel que se da a sí mismo por el bien y la perfección del discípulo es presentado en la *Divina Comedia* como fruto del amor de Dios. Todo en esta obra, tal como lo hemos explicado, obedece a un orden divino que conduce últimamente a Dante hacia la plenitud para lo cual se sirve de las acciones de los hombres. Tal

---

41 *Ille qui docet, similis est ei qui movet digitum ad aliquid ostendendum; unde sicut homo potest exterius movere digitum ut aliquid ostendat, non autem potest conferre virtutem visivam; per quam ille qui docetur, doctrinam visibilem advertat; ita etiam potest homo exterius verba proferre, quae sunt signa veritatis* (Tomás de Aquino, *In II Sent*., d.28, q.1, a.5, ad 3, en: *Corpus Thomisticum http://www.corpusthomisticum.org/*).

42 *E trarrotti di qui per loco etterno* (*Infierno*, Canto I, v. 114).

es el caso de la Virgen María, de Santa Lucía o de Beatriz[43]. Pero desde luego, es sin duda, el caso de Virgilio que ha sido querido por Dios para conducir a Dante hacia el conocimiento pleno de la Verdad. Virgilio se da a sí mismo, libremente y por amor a Dante, pero es últimamente Dios el que le ofrece a Dante el don del maestro. Queda manifiesto, entre otros lugares, cuando Virgilio le explica a su discípulo lo siguiente:

> Si quieres, después subir hasta estos últimos (los bienaventurados) te acompañará en ese viaje un alma más digna que yo y te dejaré con ella cuando yo parta, porque el Emperador que reina en las alturas no permite que se entre en su ciudad por mediación mía, porque fui rebelde a su ley. Ha dispuesto otros mediadores[44].

Dios mismo ha dispuesto los mediadores, Dios mismo se sirve de ciertos medios, de ciertas causas segundas para conducir al fin. Por eso, tanto esos mediadores como el mismo Virgilio han sido una disposición de Dios. Todo se incluye dentro del orden previsto por Dios para la creación. A la anterior afirmación de Virgilio, Dante responde: «Condúceme para que yo vea (…). Se puso en marcha y yo seguí tras él»[45].

Ciertamente que Dante necesita de una ayuda, de un guía, de un maestro querido por Dios mismo para poder realizar su camino de regreso, sin embargo, es el mismo Dante el que ha de ver, es el mismo Dante el que ha de caminar. No viene Virgilio para reemplazar el esfuerzo y la acción propia de Dante de ordenarse hacia su máxima perfección y felicidad, sino que a él le corresponde ponerse en marcha y caminar. Y esto no deja de ser significativo en la consideración de lo que es un maestro verdadero, que no reemplaza a su alumno en la acción, sino que, al contrario, le fortalece con su acción para que pueda realizar aquellas acciones que le conducen a su propia plenitud intelectual y personal.

3. El maestro en Tomás de Aquino

Visto, tanto el orden general propuesto por Dante en la *Divina Comedia*, como el orden particular en el que Dante nos propone su visión sobre el maestro a través de la relación con Virgilio, conviene acercarse a la enseñanza que nos brinda Tomás de Aquino en la *Suma de Teología* para ver en qué medida podemos llegar a afirmar que lo enseñando por Dante obedece a una influencia del pensamiento del Aquinate.

---

43 Cfr. *Infierno*, Canto II.

44 *A le quai poi se tu vorrai salire, anima fia a ciò più di me degna: con lei ti lascerò nel mio partire; ché quello imperador che là sù regna, perch'i' fu' ribellante a la sua legge, non vuol che 'n sua città per me si vegna* (*Inferno*, Canto I, vv. 121-126).

45 *S*ì ch'io veggia la porta di san Pietro e color cui tu fai cotanto mesti». *Allor si mosse, e io li tenni dietro* (*Infierno*, Canto I, vv. 130-136).

Santo Tomás trata sobre la acción del maestro en el artículo 1, de la cuestión 117 de la Primera Parte de la *Suma de Teología*. Allí enseña lo que desde el comienzo de su actividad docente en París había enseñado: «El maestro es verdadera causa de la ciencia en su discípulo haciéndole pasar de potencia a acto»[46]. De este modo, según el Aquinate, es el maestro aquel que conduce con su acción al discípulo haciéndole pasar de no saber a saber, de la oscuridad de la ignorancia sobre la realidad a la luz del conocimiento de la verdad. Y continúa explicando que dicha acción no la realiza como causa principal y única, sino contando con la luz de la razón del propio discípulo, por lo que su acción es de carácter coadyuvante y subsidiario, lo cual, en modo alguno disminuye su importancia. En De Veritate ya estaba presente esta doctrina. Allí decía de manera sintética lo que afirma en la Suma de Teología:

> Se dice que alguien enseña a otro, porque expone a otro mediante signos el mismo proceso de la razón que uno efectúa por sí mismo con su razón natural. De este modo, la razón natural del discípulo adquiere el conocimiento de lo ignorado por los signos que se le proponen, a modo de instrumento. Igual que se dice que el médico causa la curación en el enfermo por la acción de la naturaleza, también se dice que el hombre es causa de la ciencia en otro por la acción de su razón natural. Y esto es enseñar[47].

En efecto, contando con las palabras del maestro que contienen la ciencia, el discípulo puede adquirir la ciencia por una acción propia de su razón que, fundada en los primeros principios, va arribando a nuevas verdades. Los principios de la razón le son comunicados al discípulo por Dios en la misma luz del entendimiento, que es participación de la luz Divina, de allí que mientras que Dios enseña interiormente, el maestro humano lo hace exteriormente.

Por otra parte, Tomás de Aquino se plantea los modos por los cuales el maestro ayuda al discípulo a adquirir el conocimiento. Y enseñar que son dos modos principales los que permiten que el maestro enseñe. Primero, lo que denomina *manuducere*, esto es, conducir de la mano, llevar al discípulo a través de signos sensibles, de instrumentos, palabras, singulares y sencillas, hasta la comprensión de la realidad. El maestro desciende al nivel del alumno, no para quedarse allí, sino para elevarlo, para que salga de la ignorancia y alcance el conocimiento de la verdad. Segundo, lo que Tomás de Aquino llama *confortare*, que consiste en fortalecer el entendimiento del discípulo mostrándole las deducciones que ha realizado el mismo maestro en su interior. Dicho de otro modo, el maestro enseña desde la plenitud de su ciencia obligando al discípulo a comprender en su interior lo que le presenta el maestro. Si el *manuducere* supone que el maestro desciende hasta el alumno, el *confortare* supone la elevación del alumno hasta las alturas de la reflexión del que enseña[48].

---

[46] Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, 2º edición, BAC, Madrid, 1994, I, q. 117, a.1. (En adelante: *STh*.).

[47] Tomás de Aquino, «De la verdad», en: Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas*. Tomo I Filosofía, BAC, Madrid. 2001. (En adelante: DV).

[48] *STh*. I, q. 117, a.1, in c.

Esta doctrina que el Aquinate ha mantenido siempre, presenta en la *Suma de Teología* un aspecto distinto y sorprendente. En efecto, la acción de enseñar aparece ubicada en un «lugar extraño»[49] (*strange location*), para decirlo con Boland. Tomás de Aquino aborda la cuestión sobre el maestro en el tratado de la providencia y del gobierno divino. No está ubicado en el tratado del hombre, ni en el de las virtudes, ni en el de los hábitos, ni en el orden moral, sino que reflexionando sobre la creación y luego sobre el modo en el que Dios, con su infinita sabiduría y bondad, conduce a toda la creación a su fin último, en el momento de abordar la acción más perfecta que en ese orden realiza un hombre sobre otro hombre, el Angélico propone como única acción la de enseñar. Ni sanar, ni alimentar, ni amar, ni educar, ni gobernar. Solo enseñar. Dicho de otro modo, cuando se considera la mayor ayuda posible que un hombre puede recibir de otro en el orden del gobierno divino, Tomás de Aquino, igual que Dante posteriormente, sostiene que esa ayuda ha de provenir de un maestro.

No deja de ser significativo tampoco que el comienzo del canto X del Paraíso donde, según hemos dicho, Dante se encuentra con Tomás de Aquino, comience haciendo referencia a el orden del universo concebido por el «inefable Valor primero»[50] y que inmediatamente Dante pida al lector que eleve su mirada «hacia las altas esferas, por aquella parte en que un movimiento se encuentra con otro y empieza a recrearte en la obra de aquel Maestro que la ama tanto en su interior»[51]. Considerar el orden de la creación y a Dios como Maestro que conduce al conocimiento de la Verdad es lo que caracteriza, precisamente, el planteamiento de Tomás de Aquino sobre la acción de enseñar.

Luego en el canto XII, Dante haga decir a Tomás de Aquino: «La Providencia, que gobierna el mundo con una ciencia en la que se pierde la mirada de todo ser creado»[52]. Esta relación entre providencia y ciencia no deja de llamar la atención, si consideramos que sobre la comunicación de la ciencia a otro reflexiona santo Tomás en el orden de la providencia divina, como lo estamos explicando.

Evidentemente, ubicar allí la cuestión significa, para la visión que Tomás de Aquino tiene sobre el maestro, un verdadero enriquecimiento de la acción de enseñar (y quizá también así lo apreció Dante), puesto que posibilita apreciar una serie de perfecciones que no aparecen explícitas en la simple explicación de lo que es el maestro según lo ha dicho en otros lugares. Veamos por qué.

---

[49] Vivian Boland O.P también destaca que el lugar en el que es considerada la acción de enseñar en otras obras es sorprendente (*surprising*), ya que en vez de estar entre las profesiones o acciones humanas está en relación con el pensamiento metafísico. Así lo hace en *De veritate*, en *Scriptum super Sententiis* y en la *Summa Theologiae* (Boland, V. «Truth, knowledge and communication»,en: *Studies in Christian Ethics* 19, 3, 2006, pp. 291).

[50] *Lo primo e ineffabile Valore (Paraíso*, Canto X, v. 3).

[51] *Leva dunque, lettore, a l'alte rote meco la vista, dritto a quella parte dove l'un moto e l'altro si percuote; e lì comincia a vagheggiar ne l'arte di quel maestro che dentro a sé l'ama, tanto che mai da lei l'occhio non parte* (*Paraíso*, Canto X, vv. 7-12).

[52] *La provedenza, che governa il mondo con quel consiglio nel quale ogne aspetto creato è vinto pria che vada al fondo* (*Paraíso*, XII, vv. 28-30).

El tratado del gobierno divino tal como lo entiende Tomás de Aquino es un pensado como un orden de comunicación de bondad, un orden por el que Dios no solo quiere que la creatura sea, sino que alcance su máxima perfección y bondad. No obstante, no ha querido Dios ser la única causa de la bondad en las creaturas, como lo afirman las teorías ocasionalistas, sino que persigue ese fin contando con la acción de las demás creaturas, contando con la causalidad de las mismas creaturas, puesto que ese modo de gobernar manifiesta más su propia bondad divina. Así lo enseña claramente en la q. 106 cuando afirma que:

> Sin embargo, como es fin de la gobernación llevar mediante ella a la perfección las cosas gobernadas, tanto mejor será el gobierno cuanto mayor perfección se consiga por el gobernante para las cosas gobernadas. Ahora bien, mayor perfección es si una cosa, además de ser buena en sí misma, puede ser causa de bondad para otras, que si únicamente es buena en sí misma. Y, por eso, de tal modo Dios gobierna las cosas, que hace a unas ser causas de otras en la gobernación; como un maestro que no sólo hace instruidos a sus discípulos, sino que los hace además capaces de instruir ellos a otros[53].

Dios manifiesta más propiamente su bondad otorgando a las creaturas la capacidad de comunicar también ellas el bien. Así los ángeles y los hombres colaboran con Dios en la conducción de toda la creación a su bien último. Ahora bien, la pregunta que puede hacerse es, precisamente, cuál es el fin al que Dios conduce a las creaturas, contando con su propia acción causal. Tomás de Aquino lo afirma con claridad en la *Suma contra Gentiles*. Dice allí el Aquinate: «El último fin del universo es, pues, el bien del entendimiento, que es la verdad. Es razonable, en consecuencia, que la verdad sea el último fin del universo»[54]. Conviene de inmediato hacer notar que esta idea tan tomista que como veremos configurará el tratado del gobierno divino, está presente de manera explícita en la *Divina Comedia* cuando Virgilio dice en el mismo Infierno: «Hemos llegado al lugar donde te dije que verías a la gente condenada que perdió el supremo bien, ese bien es el bien del intelecto, la verdad»[55]. A comunicarle a Dante esa verdad, que precisamente es bien del intelecto y del hombre entero es a lo que se ofrece Virgilio y aquello que da sentido a la acción del maestro.

Esa idea según la cual es la Verdad el último fin del universo es lo que permite entender que, si bien el orden de gobierno es una comunicación de bien, en tanto que ese bien es el bien del del entendimiento, el orden del gobierno divino aparece como un orden de comunicación de verdad. De allí que todo el sentido de la conducción por parte de Dios y de las creaturas hacia el fin último es ordenar a la creatura racional para que Dios sea conocido, para que la Verdad sea conocida. Por eso, el orden del gobierno es un orden de comunicación y de manifestación de la verdad, esto es, un orden de iluminación. En efecto, en tanto

---

53 *STh*. I, q. 106, a.3.

54 Tomás de Aquino. *Suma contra gentiles*, Círculo de Lectores, Buenos Aires, 1951. Libro primero, cap. 1.

55 Noi siam venuti al loco ov'i' t'ho detto che tu vedrai le genti dolorose c'hanno perduto il ben de l'intelletto» (*Infierno*, Canto III, vv. 16-18).

que iluminar es manifestar a otro la verdad, la acción por la que Dios, contando con las creaturas, conduce hacia el fin último, no es otra que esta: iluminar.

De allí que el orden planteado por Tomás de Aquino en el tratado sea el siguiente: En primer lugar, se pregunta cómo Dios ilumina a las creaturas[56], para luego seguir con la cuestión de cómo las creaturas iluminan. Y así se pregunta si un ángel ilumina a otro ángel[57], luego cómo un ángel ilumina al hombre[58] y finalmente en esa misma línea, en la q. 117, cómo un hombre enseña a otro hombre. Todo el tratado está pensado según un orden de iluminación de manifestación de la verdad. Incluso sin hablar propiamente de iluminación en el caso del maestro humano.

De allí que poner la acción causal del maestro en ese lugar permite de modo más evidente mostrar que la acción de enseñar, es decir, de iluminar a otro, se inscribe en una dinámica de comunicación de bien. Así, no puede comprenderse la acción del maestro como una coacción o limitación, sino una ayuda que fortalece y mejora al discípulo. Entender la acción del maestro como iluminación del entendimiento del discípulo, supone comprenderlo como una acción que participa de la acción iluminadora de Dios a todas las creaturas intelectuales y, por tanto, como comunicación del sumo Bien que por naturaleza es difusivo de sí, pero también de la verdad que es perfección del entendimiento. El maestro es un colaborador de Dios mismo en la tarea sublime de conducir a la creación a su máxima plenitud. Dicho más simplemente, que el maestro esté en el orden de la providencia manifiesta más, no solo la bondad del maestro que causa bien y verdad en el entendimiento del discípulo permitiéndole alcanzar su perfección, al ayudarle a que él mismo cause la ciencia en su entendimiento, sino que manifiesta sobre todo la bondad de Dios que se ha dignado servirse de las creaturas para conducir a toda la creación al fin último que es Él mismo. Esta idea nos aparece con claridad expresada en el poema de Dante cuando en el Paraíso se nos enseña que «el cielo que es pura luz, luz intelectual plena de amor»[59]. Dios es Luz, luz intelectual que ilumina a todo hombre interiormente, pero no lo hace solo como algo puramente intelectual, sino en tanto que busca comunicar un bien al ser humano, esto es, el conocimiento de la Verdad que es descanso y gozo de la inteligencia.

4. Conclusión acerca de la recepción del pensamiento de Tomás de Aquino en la *Divina Comedia* de Dante

Una vez visto aquello que Dante plasma en su magna obra en relación a la acción del maestro y después de haber estudiado la doctrina de Tomás de

[56] *ST*h., I, q. 105, a.1.
[57] *STh*., I, q. 106, a.1.
[58] *STh*., I, q. 111, a.1.
[59] *Al ciel ch'è pura luce: luce intellettual, piena d'amore* (*Paraíso*, Canto XXX, vv. 39-40).

Aquino sobre la acción de enseñar en el contexto planteado en la *Suma de Teología*, es posible ahora plantearnos si acaso se encuentran razones para afirmar que la idea sobre el maestro enseñada por el Aquinate ha sido recibida por Dante y plasmada en la *Divina Comedia*. Sin ser exhaustivos, creemos que hay razones plausibles para concluir de manera positiva:

En primer lugar, el orden de conjunto de la *Divina Comedia* y el orden en el que se encuentra la acción del maestro en santo Tomás es la del gobierno divino del mundo. No estamos frente a una reflexión pedagógica sobre el maestro, sino que frente a una verdadera reflexión teológica y metafísica de la acción de enseñar en la que la cuestión es tratada desde principios universalísimos. Dante es conducido por Virgilio no solo a alcanzar un aprendizaje concreto y particular, sino que a poseer un conocimiento universal y último sobre la Verdad. La situación en la que se encuentra Dante está planteada en un sentido existencial, por lo que involucra la consideración de la vida humana en su totalidad, en el contexto de la finalidad última del hombre y del universo. De ese modo, aparece Virgilio como situado en orden a actuar en ese contexto del sentido último de la misma vida humana.

Si después de estas reflexiones volvemos a la relación educativa entre Virgilio y Dante y la consideramos a la luz de la enseñanza de Tomás de Aquino nos permite apreciar entre otras cosas:

En segundo lugar, Tomás de Aquino entiende al maestro como aquel que enseña desde la plenitud vital de la ciencia, desde una sabiduría poseída y retenida en su propio interior. En el mismo sentido, Virgilio aparece claramente como verdadero maestro por su sabiduría, y así lo dice Dante en algunos momentos: «mi sabio guía me conduce por otro camino»[60]; «puesto que eres sabio»[61], son algunas de las afirmaciones que le dedica. Esa sabiduría le permite hablar desde el conocimiento que tiene arraigado en lo más profundo de su ser, en una palabra que es suya, y que es profundamente interior, de tal modo que si se le escoge para conducir a Dante es por su condición de ser el más grande de los poetas latinos y el más cristiano de los poetas paganos, dicho de otro modo, no se le escoge porque sea entretenido, ni porque usa unas buenas metodologías, sino porque tiene algo que decir desde sí mismo, que es capaz de iluminar con esa enseñanza a su discípulo.

En tercer lugar, Virgilio lejos de ser presentado por Dante como un mal menor o un mal necesario, es propuesto como un verdadero maestro, esto es como un verdadero bien ofrecido, un don que se da a su discípulo queriendo su bien y procurándoselo a través de cada una de sus acciones. Tomás de Aquino, al ubicar la acción del maestro en el orden de la providencia divina lo hace aparecer como un colaborador de Dios en la empresa de conducir a su discípulo a su bien último. No es simplemente un empleado que cumple una función en razón de la indigencia del discípulo, sino que es por la plenitud que hay en el mismo

[60] *Per altra via mi mena il savio duca* (*Infierno*, Canto IV, v. 149).
[61] Se' savio; intendi me' ch'i' non ragiono (*Infierno*, Canto II, v. 36).

bien que tiende a ser comunicado, por la plenitud que hay en el mismo ser del maestro verdadero, que se da como un bien para su discípulo, que incluso le mueve a superar los miedos y las cobardías.

En cuarto lugar, Virgilio aparece, en el conjunto de la *Divina Comedia*, en ese orden en el que el Amor mueve el Sol y las estrellas, como una verdadera luz para Dante. El poeta latino aparece iluminando con su sabiduría, con aquello que ha conocido y contemplado, a Dante para que él, por sí mismo, y con las fuerzas de su propia inteligencia, sea capaz de salir de la oscuridad y se haga capaz de ver aquello que, de no ser por Virgilio, no hubiera podido apreciar en toda su integridad. Por eso el papel de Virgilio termina a las puertas del paraíso porque ya puede valerse por sí mismo en el orden natural, ya puede hacer obras de hombres. Las últimas palabras son «libre, derecho y sano es tu arbitrio». Es innegable que esta es la idea que Tomás de Aquino tiene del maestro y que en virtud de una acción exterior por medio de palabras y signos que contienen la ciencia, ilumina a su discípulo permitiendo que este vea lo que de otro modo no podría ver: «Con verdad que el hombre es verdadero doctor que enseña la verdad e ilumina la mente»[62].

En quinto lugar, Virgilio no solo aparece como transmisor de conocimiento, sino que en virtud precisamente de la necesidad de iluminar la inteligencia, se presenta como aquel que dispone y rectifica los apetitos a través de la virtud moral para que Dante pueda alcanzar el bien del intelecto. Sin la lucha contra las pasiones, sin la ordenación del orden moral, sin la lucha contra aquellas fieras del principio, sin la posibilidad de disponerse moralmente para recibir la verdad, no habrá posibilidad de alcanzar esa plenitud a la que el hombre está llamado con la colaboración del maestro humano. Desde luego que el maestro conduce de la mano y confortando al discípulo hasta el conocimiento de la verdad y de la Verdad plena, pero debe disponer los afectos y las pasiones para que el discípulo se ordene convenientemente a esa verdad. Y esto también es tarea del propio maestro. Santo Tomás no lo dice en la cuestión sobre el maestro, pero es claro en sostener que las virtudes intelectuales pueden darse sin las morales, no obstante, son estas virtudes las que disponen a la persona para adquirir aquellas. Desde luego que es posible saber matemáticas sin ser templado, pero la templanza dispone convenientemente para la vida del espíritu y posibilita una mayor comprensión. Lo mismo la fortaleza o la justicia. Y en esto Virgilio es un gran maestro que le mueve a ser valiente y enfrentar el camino que conduce a la verdad[63].

Finalmente, Virgilio aparece como aquel que busca y quiere el bien para su discípulo, lejos de ser un simple facilitador, un simple acompañante, es aquel que, fundando su acción en un verdadero amor por su discípulo, se esfuerza en formar su inteligencia y disponer su voluntad para que pueda acceder al bien y

---

[62] *DV*, q. 11, a.1, ad.9

[63] «Tu alma ha sido atacada por la cobardía», le dice enérgico Virgilio a Dante (*Infierno*, Canto II, v. 46). Cfr. ABBATE, S. Op. Cit., p.116.

la verdad última y esto en un ámbito de amistad profunda, en la que el maestro quiere el bien para su discípulo y este quiere el bien para su maestro. Lo mismo aparece en Tomás de Aquino, quien insiste reiteradamente el papel causal del maestro sobre el discípulo y en la unión que existe entre uno y otro.

De este modo, se aprecia con claridad, en primer lugar, que la visión que Dante tiene del maestro le otorga nobleza y dignidad a una acción, en nuestros días, menospreciada e infravalorada. El maestro, como don de Dios, tiene la excelsa misión de conducir al discípulo a su máximo bien. En segundo lugar, apreciamos que la idea que Dante tiene del maestro es semejante a la que nos ofrece Tomás de Aquino y, por tanto, es razonable afirmar que el poeta florentino realiza una adecuada recepción del pensamiento del Aquinate, dándole a esa concepción teórica una realización particular encarnada en la figura de Virgilio. En efecto, Virgilio se nos presenta como aquel sabio que, colaborando con la providencia de Dios, anhela conducir a Dante a su mayor plenitud que es la perfección del entendimiento hecho para contemplar a Dios cara a cara y lo hace del mismo modo que nos lo propone Tomás de Aquino, confortando y conduciendo de la mano: «Y una vez que hubo puesto su mano en la mía (*manuducere*), con rostro alegre, que me confortó (*confortare*), me introdujo en las cosas secretas»[64]. Este es el maestro, el que nos revela aquellas cosas que están escondidas y ocultas a nuestra mirada, de modo que él, con su luz participada del Sol y de las estrellas, nos las haga ver.

Bibliografía

Abbate, S. (2017). La restauración de lo humano y la insuficiencia pedagógica en la *Divina Comedia*, en: Kazmierczak, M. – Signes, M.T. (eds.), Palabra y Educación: La reflexión de la práctica educativa a través de la palabra. Madrid: Academia del Hispanismo.

Alighieri, D. (1861). «De Monarchia», en: *Alighieri, Dante, Opere minori di Dante Alighieri*, vol.2. Florencia: G. Barbèra.

Benedicto XVI (2007). Discurso en la Inauguración de los trabajos de la Asamblea Diocesana de Roma: «Jesús es el Señor», 11 de junio de 2007.

Boland, V. (2006).«Truth, knowledge and communication», en: *Studies in Christian Ethics* 19, 3, pp. 288-302.

Corbett,G. (2021). «Interpreting Dante's Commedia: Competing Approaches» *Bibliotheca Dantesca: Journal of Dante Studies*: Vol. 4, Article 1.

De Sagarra, J.M. *(1986). Traducción y comentarios de la Divina Comedia de Dante Alighieri*, Tomo II,. Barcelona: Ediciones 62.

González Ruiz, N. (2002). *Obras Completas de Dante Alighieri*. Madrid: BAC.

Juan Pablo II, *Familiaris Consortio*, 22 de noviembre de 1981, en: *https://www.vatican.va/*

[64] *E poi che la sua mano a la mia puose con lieto volto, ond'io mi confortai, mi mise dentro a le segrete cose* (Infierno, Canto III, vv. 19-21).

Miró y Comas, A. (2022). «La poética de Dante Aligieri», en: *Revista Chilena de Estudios Medievales*, nº 21, pp. 68-83.
Nembrini, F. (2017). *Dante, poeta del deseo. Infierno*. Madrid: Encuentro.
Sambataro Cevey, P. N. (2021). «Dante y la Escolástica», en: Revista Chilena de Estudios Medievales, Nº 20, pp. 19-33.

Universidad Abat Oliba CEU
lbartoli@uao.es
MARIANO BÁRTOLI

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2023]